

Conformación de las identidades santeras e candomblesistas como parte del legado ancestral africano

Ileana Hodge Limonta*
La Habana, 2011

Resumen

La necesidad de reconstrucción de estructuras de identificación como formas de reagrupamientos comunitarios respondió a procesos de empréstitos, fusiones e interrelaciones entre las culturas que representaron a los negros esclavizados introducidos como mano de obra barata en América Latina, lo que implicó el apadrinamiento de los hijos de los coterráneos; la creación de grupos de trabajos afines, y las consagraciones religiosas a la usanza africana, siempre o casi siempre en el más estricto secreto. A partir de estas premisas queremos detenernos en algunas formas de relaciones culturales desarrolladas por la heterogénea población esclava, principalmente en las zonas urbanas, como partes constituyentes de las *identidades étnicas multidimensionales* que desplegaron los africanos y sus descendientes.

* Dra. en Historia Social por la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba. Especialista en las expresiones religiosas de origen africano y el espiritismo.

A modo de introducción

Conservar un pedacito de África entre los nativos africanos diaspORIZADOS en América, implicó el apadrinamiento de los hijos de los coterráneos como fruto de las uniones consensuales; la creación de grupos de trabajos afines, y las consagraciones religiosas a la usanza africana, siempre o casi siempre en el más estricto secreto.

A partir de estas premisas queremos detenernos en algunas formas de relaciones culturales desarrolladas por la heterogénea población esclava, principalmente en las zonas urbanas, como partes constituyentes de las *identidades étnicas multidimensionales* que desplegaron los africanos y sus descendientes en correspondencia con las “relaciones de cooperación y conflicto entre negros-mestizos y... entre los africanos” (Nicolau, 2006:77). Relaciones de identidad que a su vez generaron diversas formas de agrupamientos y contradicciones transversalizadas por la necesidad de reconstrucción de sus memorias colectivas.

Esa necesidad de reconstrucción generó nuevas estructuras de identificación como formas de reagrupamientos comunitarios, que respondieron a procesos de empréstitos, fusiones e interrelaciones entre las culturas que representaron a esos esclavizados introducidos como mano de obra barata, tanto en Cuba como en Brasil. Estructuras que han conformado identidades culturales que definen y caracterizan ambas sociedades.

Según Barth, “los incentivos para un cambio de identidad son... inherentes a los cambios de circunstancias...” (Barth, 1997:209) y fue precisamente eso lo que ocurrió entre los negros traídos para este lado del Atlántico, tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones sociales porque las circunstancias así lo impusieron.

Un ejemplo clásico de adaptación circunstancial fue el juego de las clasificaciones. Para su venta, a los lotes de esclavos africanos se designaba lugar de origen que, a veces no se relacionaba ni con procedencia ni la factoría de embarque. Esa forma de clasificación llevaba

implícito, por un lado, un sello comercial y por otro un intencional cambio de denominación étnica.

Si a ese acto se le adiciona la imposición cristiana del bautismo que forzaba al esclavo a asumir otro nombre, se tiene por lo menos en apariencias, un “nuevo sujeto” reacomodado a las costumbres comunitarias aplicadas en las colonias, lo cual demandaba la desaparición de las tradiciones culturales africanas, es decir, el principio del respeto a la ancianidad, al linaje y a los métodos de adiestramiento y especialización para aprender algún oficio, así como el desarrollo de un imaginario mítico emparentado con la religión. Por tanto, obligaba al esclavista a imponer entre la masa esclava un sistema de aculturación y aprendizaje de sus hábitos europeos.

Aun en tales circunstancias, el negro no se dejó adaptar fácilmente a las formas clasificatorias que empleaba el esclavista para identificarlo, ni a las ordenaciones religiosas impuestas por la cristiandad. Ante tales circunstancias respondió negativamente al juego del olvido de su identificación primaria, prefiriendo, entre tanto, jugar con las circunstancias adversas al agruparse, entre ellos, según afinidades.

Agrupamiento que fue creando un nuevo tipo de identidad que intentaba mantener como premisa la pureza africana, porque contenía elementos de las diversas culturas presentes en esos contingentes de negros diaspóricos, aunque poseía también elementos europeos adaptados de los colonizadores e indígenas, por el contacto que mantuvieron con la población autóctona, sobre todo, aquellos esclavos que se mantuvieron en zonas rurales.

Significa que, los bienes culturales que fueron creando los negros en América, respondieron a los espacios y las circunstancias en que fueron producidos. Racionamiento que se encuadra dentro de las concepciones teóricas de Hall (1997), Anderson (1983) y Barth (1997), quienes asumen que las identidades, así como, determinados productos culturales son

construcciones sociales circunstanciales en las cuales el contexto histórico es determinante.

Partimos del concepto de identidades como construcciones sociales e históricas que proporcionan sentidos y crean patrones de inclusión y de exclusión, es decir, sistemas de representaciones productores de símbolos que generan sentimiento de pertenencia o adhesión y, sobre todo, diferenciación. En torno de tales símbolos se va formando un sistema de identificación que tendrá como indicadores la lengua, la religión, algunos trazos biológicos, entre otros ítems cualitativos, que llegan a formar comunidades de intereses, que podemos definir como identidades étnicas o por naciones, determinadas por la diferenciación con otros grupos o comunidades.

Bajo esta justificativa, consideramos que, de cierta forma, existe una relación de parentesco entre los conceptos etnia, identidad y nación que, en complicidad, acompañan e identifican culturalmente “a las personas no solo... apenas como ciudadanos legales de una nación; ellas participan de la idea de nación tal como representada en una cultura nacional” (Hall, 2006:49).

Decimos, conforme Barth (1997), que un grupo étnico es una clasificación categórica que designa un tipo de identidad básica en correspondencia con las características medio ambientales, genéticas y culturales, entre otras. Tales elementos han separado agrupaciones de individuos, es decir, demarcado fronteras como registros imaginarios, por cuanto existen zonas de contactos culturales que van más allá de las diferencias.

También afirmamos siguiendo a Costa Lima (1974) y a Matory (1999) que las naciones constituyen denominaciones políticas impostas, sobre todo, si tenemos en cuenta que la división territorial africana impuestas por los colonizadores europeos no se corresponde con los antiguos asentamientos poblacionales que constituyeron tanto los grandes como los pequeños imperios africanos.

Sin embargo, los negros desarrollaron sus propias estrategias de construcción de sus identidades. En tal sentido, resulta importante destacar algunos aspectos en los cuales Nishida (1993) se detuvo al estudiar las relaciones económicas desarrolladas entre la población esclava y libre en Salvador, Bahía, entre los años 1880 y 1888. Relata como los cantos - formas de agrupaciones de trabajadores negros, esclavos e libertos- eran organizados por oficios, lo que constituían espacios de encuentros y referencias étnicas. Explica como la ciudad se dividía por naciones, es decir, por grupos étnicos afines, no solo durante las jornadas de trabajo si no también los domingos y días feriados, ocasión en que se reunían para tocar batuques, danzar o cantar.

Características que apuntan para hacia la necesidad de identificación más por afinidad, que por imposiciones. Formas mediante las cuales se quebraban algunas determinaciones políticas y geográficas e imponían otras, de tipo asociativas, para tratar de preservar los trazos culturales más generales que los unía en esas nueva condiciones de vida. Reorganización cultural, producto de las modificaciones de esos ambientes de contacto.

Este aspecto había sido estudiado por Nina Rodrigues en su libro “O últimos africanos no Brasil” (1935). Según Nina, esas costumbres se observaron hasta principios del siglo XX. Un aspecto importante destacado por este autor fue la composición heterogénea de los grupos conformados. A su decir, en ellos el predominio cultural era definido por la etnicidad de la mayoría de sus integrantes.

La cuestión relevante aquí no eran los cantos como grupos de trabajo, si no el lugar y espacio que ocupaba la cultura frente a las relaciones sociales y laborales en la conformación de las identidades culturales, en un régimen de trabajo donde la posibilidad de relacionamiento con los “otros” no causaba extrañamiento a los señores dueños de esclavos y el nivel de especialización por oficios, se convertía en una cuestión cultural.

Según Le Goff, en las antiguas comunidades africanas el saber técnico era transmitido por fórmulas prácticas vinculadas a la magia

religiosa. El hecho de que los esclavos adquirieran y desarrollaran una especialización de trabajo a través de los cantos, lleva a conjeturar sobre cierta relación cultural entre memoria étnica africana y el desarrollo de habilidades, como especialización de saberes.

El concepto de “nación africana” elaborado sobre la base de comunidades de intereses, denotando una identidad basada en valores fundamentales, efectivados a través de la cultura -como producto colectivo elaborado por cada comunidad-; de la religión -como sistema solidario de creencias y prácticas-; de los mitos -como elaboraciones teóricas estructuradas cuyo contenido gnoseológico está cargado de simbolismo-; en los ritos -como actividades de sacrificios para restaurar a condición física o la armonía perdida en los humanos en caso de alguna falta cometida, fueron elementos sobre los cuales se organizaron en el Nuevo Mundo los espacios de comunicación e interacción cultural y religioso entre africanos de diferentes partes.

Otro espacio de fortalecimiento de los lazos de solidaridad en la creación de nuevas identidades fueron las Hermandades Religiosas, aparecidas en el continente americano casi desde el inicio de la colonización. Las ideas originales de esas asociaciones laicas vinculadas a la Iglesia tuvieron sus orígenes en Europa.

En el caso cubano estas asociaciones religiosas, cofradías o hermandades negras como también fueron conocidas, nacieron y desarrollaron sus actividades más importantes, a veces, al margen de las Iglesias Católicas. Importante destacar que uno de los trazos de las cofradías cubanas fue su composición étnica heterogénea, es decir, integrada por africanos y negros criollos. La investigadora Carmen Victoria Montejo (2004), señaló que en Cuba desde 1578 existían estos tipos de agrupaciones negras y que en 1758 fue prohibido por Real Cédula constituir las sin tener permiso de la realeza española, pero que hasta el momento de imposición de la clausula, todas habían sido aprobadas con el beneplácito de las autoridades eclesiales de la Isla.

Para esta autora, el santo patrón que tutelaba agrupación servía también para encubrir dentro de la propia Iglesia respetables creencias africanas que discretamente se conservaban. Afirmación que viene a tono con las diferentes celebraciones festivas que los cofrades dedicaran a determinados santos católicos en el día demarcado por la iglesia, cuya simbología mitológica, de cierta forma, se podía asemejar con la de los orichas.

Correspondencia que caracteriza hasta hoy ciertas festividades católicas de devoción popular que envuelven representaciones de los orichas con actos hagiológicos en días marcados por el santoral católico. Repercusión popular adquirida por la resignificación que tales festividades adquirieron, más allá de los espacios y locales reservados para el culto oficial de la Iglesia Católica.

La profesora Lucilene Reginaldo (2005), en su tesis de doctorado, *Os Rosarios Pretos dos Angola: Irmandades negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*, analiza estos espacios aparecidos en suelo bahiano en 1685, como lugares de formación de identidades, donde la religión es uno de los componentes fundamentales que fortalece los lazos de ayuda y solidaridad frente a la vida y la muerte. Mecanismos aprovechados por los africanos y sus descendientes en la conformación de nuevos elementos culturales, caracterizados por la lucha de resistencia contra el olvido de su memoria étnica y en contra de la marginalización.

Para Lucilene, la división étnica que caracterizaron las cofradías en Brasil precedía de la propia experiencia de los portugueses, en Portugal con negros africanos pertenecientes a una misma nación. Afirma en su tesis, que a pesar de estas características relacionadas con el origen étnico de los esclavos, también hubo otras cuyas composición era mixta. Así el significado de la homogeneidad y heterogeneidad étnica y cultural estaba en el sentido de pertenecía a determinado grupo social como acto de auto-reconocimiento y de distinción.

A pesar de todo, ese sentido de pertenencia o reconocimiento identitario relacionado con los orígenes africanos estaba vinculado a las experiencias del mundo esclavista. Esa identidad era a penas una entre muchas que podían adoptar los africanos esclavos o los libertos negros en el contexto de las nuevas circunstancias sociales y económicas.

Reflexión que coincide con uno de los aspectos ya tratados relacionados con el concepto de *nación africana*, como elemento de identidad y su construcción en el cotidiano de las relaciones sociales y culturales, a partir de varios orígenes. Construcción que a veces tiene un componente de afinidad y otro de parentesco cultural y religioso. No obstante, es preciso resaltar que existieron rivalidades entre africanos y entre ellos y negros criollos que solo el tiempo superó.

Lo cierto es que en Cuba sobre la denominación de cofradía se conocieron las agrupaciones de negros de diferentes procedencias, que desarrollaron sus actividades religiosas vinculadas con el poder eclesial, las que se distinguían por el nombre del santo patrón al cual rendían culto. La misión social eran las mismas, servir de salvaguarda a los cofrades y por extensión a sus familias.

Estas agrupaciones fueron espacios donde se rediseñaban las fronteras étnicas, al tiempo que se velaba por la continuidad de determinadas costumbres africanas, como parte de esa identidad que se iba construyendo en los marcos de la institución religiosa católica aliada al poder económico colonial.

Vale destacar que lo que distinguió a las cofradías cubanas y brasileñas fue la composición étnica de sus integrantes. Detalle que habla sobre las estrategias concebidas por cada metrópolis en relación a lo que pudiéramos denominar como reproducción de la catolicidad. Definiéndola como posición o postura entrono al proceso de evangelización entre africanos y sus descendientes.

Para los españoles encarar la evangelización de los esclavos de manera seria, como parte de la religión dominante, significaba una relativa

pérdida económica por los preceptos religiosos a cumplir, que incluían cantidad de días dedicados a festivos religiosos durante el año; tiempo empleado para la catequesis por dificultades que ocasionaba la barrera idiomática y por el poco interés ponía cada negro para su comprensión y aprendizaje, adiciónesele también, el tiempo que deberían emplear las autoridades eclesiales para que los negros comprendiesen y aprendiesen toda la doctrina con su liturgia, ofrecida por demás en latín.

En Cuba, además de las cofradías existieron también los cabildos, que por sus formas de organización se asemejan más a las cofradías de negros en Brasil, por su composición étnica. Estilo de organización institucional introducida por los españoles en la Isla desde el siglo XVI.

El cabildo español constituía una forma peculiar de gobierno que obedecía a una estructura política, conformándose en cada villa fundada. Era el lugar donde se reunían, políticos, militares y eclesiásticos para ejercer el poder y colegiar la política gubernamental de la localidad.

Salvando las distancias que separaban una y otra forma de preservación del control social y cultural, los cabildos de negros de nación eran una suerte de consejo administrativo conformado para la salvaguarda de las costumbres africanas. Sobre este particular escribió el etnólogo cubano Don Fernando Ortiz:

El cabildo era como un capítulo, consejo o cámara que ostentaba la representación de todos los negro de un mismo origen. Un magnate esclavo, cuando no un mismo jefe de tribu, pero generalmente el más viejo era el Rey del Cabildo, que en su país revió otro nombre, pero que en castellano se nominaba de capataz o capitán”

Esto nos habla, por un lado, respecto al juego de roles que desde la subalternidad experimentaban los negros de nación en defensa de la preservación de sus identidades, mientras que, por el otro lado, nos muestra que los cabildos constituyeron emporios de las culturas africanas, en función

del rescate de los elementos que, como sujetos de acción, los acercaban o los unían étnicamente a sus lejanas tierras y a sus tradiciones africanas.

Por tanto, los cabildos fueron mucho más que simples locales de reuniones de negros de nación, fueron centros culturales bien estructurados para la preservación de las tradiciones africanas. Quizás ese fue el hecho que motivó para que en 1868, el gobierno colonial español, mediante circular, prohibiera la entrada de negros criollos a los cabildos de negros de nación, por constituirse estos en espacios apropiados de preservación y trasmisión de tradiciones de diferentes culturas africanas.

Al hacer esta referencia estamos destacando la importancia que tuvieron los cabildos para mantener vivas determinadas características culturales y religiosas africanas de diversos orígenes étnicos, que luego fueron incorporadas a la sociedad cubana como característica continentales. Aunque a veces se ha determinado como lugares geográficos específicos y centros de procedencia de tradiciones culturales africanas.

Se estima también que tanto los cabildos como las cofradías fueron espacios en los cuales se tejieron ciertas articulaciones políticas conspirativas contra el régimen colonial español. Al respecto se puede mencionar el Cabildo Shangó Teddún, de procedencia Lucumí. Varios autores cubanos como Pedro Dechamps Capeaux (1987), Rómulo Lachatañeré (1992) y Rafael Robaina (2006), entre otros, apuntan hacia uno de los miembros de este cabildo, José Antonio Aponte, del cual afirmaron ser descendiente de africanos, aunque nacido libre y que llegó a ocupar el cargo de Ogboni del Cabildo. Titulación jerárquica religiosa que se corresponde con la nomenclatura de Rey (Oba).

Al realizar una reconstrucción del nacimiento de las creencias y prácticas religiosas de origen yoruba en la Habana, a partir de una perspectiva antropológica, Rafael Robaina destacó el papel de los cabildos como centros de articulaciones culturales y religiosas. En tal sentido, Robaina realizó una valoración de la figura de Aponte como líder religioso de conciencia política y racial, en la que le destaca la condición de Ogboni, por ser una designación de la realeza yoruba.

Según apunta Robaina, citando a Feraudy (1993), en Oyó, “Los Ogboni eran miembros de una sociedad secreta de carácter político religiosa, bajo la dirección de Oduduwa como Dios de la Tierra”, condición religiosa que le certificaba como líder comunitario al ocupar una doble posición: cabeza política y sumo sacerdote, lo cual, como refirió Robaina, no era difícil de suponer que en la sublevación que dirigió también haya influido el factor religioso.

Aun cuando no es objetivo profundizar en una de las conspiraciones más importante del siglo XIX liderada por negros africanos y libertos agrupados en instituciones culturales, reprimida cruelmente por el imperio colonial, vale destacar la importancia de los cabildos y las cofradías en los procesos libertarios y de continuidad cultural africana que se sucedieron con más fuerzas para finales de ese siglo XIX con la conformación y difusión de las expresiones religiosas de origen africano.

La familia fue otra de las formas de mantener viva la identidad africana y la cultura de las cuales fueron portadores los esclavos. Sobre este particular, la discusión científica durante años versó sobre la duda de la existencia y perdurabilidad de la familia esclava. Lo cierto es que, a pesar de la política de fragmentación familiar a que estuvieron sujetos los esclavos, una de sus fortalezas la constituyó la familia, a veces consanguíneas y a veces religiosas. Lo que no podemos afirmar es que una sustituyó o suplantó la otra, sin embargo ambas tributaron a la re-creación de los elementos culturales, religiosos e identitarios africanos.

Las concepciones de la familia africana siguiendo el estilo comunitario o las características culturales propias de cada etnia africana no funcionaron exactamente iguales en el cautiverio. Razones objetivas como: las formas de convivencia en barracones; las largas y duras jornadas de trabajo rudo; el pésimo sistema de alimentación; los abusos sexuales cometido por los esclavistas, desestimulaban e inhibían la voluntad de unión entre los esclavos rurales. Situación que reducía objetivamente la proliferación de la unidad familiar en zonas rurales. En las urbanas, la rutina de los esclavos variaba el

tipo de movilidad, lo que les permitía tener roce social entre esclavos y libertos. Sin embargo, la unión consensual entre africanos constituyó una garantía de continuidad de la herencia cultural africana, incluyendo la religión.

La familia fue otro espacio donde se rediseñaron las fronteras étnicas y se reprodujo el legado ancestral de las culturas africanas como señaló el historiador Le Goof (1984) refiriéndose a la ordenación de la memoria colectiva. Ese espacio de contacto físico afectivo re-diseñado en el nuevo mundo constituyó el espacio no solo mediante el cual se re-organizaron los africanos intentándoles dar continuidad histórica y trascendental a sus orígenes étnicos, amoldados a las nuevas condiciones históricas de vida. Fue por encima de todo el lugar donde se estructuraron los diferentes grupos religiosos que conforman las religiones de origen africano en Cuba y Brasil.

Como señala el antropólogo Costa Lima refiriéndose al caso específico de Bahía, Brasil, el concepto nación en el nuevo contexto se transformó casi exclusivamente en un concepto teológico, en patrón ideológico y ritual de los terreiros de candomblé en Bahía, fundado por sacerdotes africanos iniciados en sus antiguos cultos que “supieron dar a los grupos que formaron la forma de los ritos y el cuerpo doctrinario que se fue transmitiendo a través de los tiempos y de los cambios de los tiempos” (Costa Lima 1975:25)

Interpretación no solo aplicable a los candomblés de Bahía. Como proceso constituye una consecuencia lógica de reorganización social del continente que respondió a patrones históricos contextuales, donde la necesidad de construcciones de identidad y trascendencia humana configuró expresiones culturales que se materializaron no solo en el sello de la familia, sino también en la creación de grupos y modelos religiosos que tuvieron como “modelo diferenciador” los orígenes étnicos que representaban las naciones.

Una de las vías fundamentales de las que se valieron los africanos para tales transmisiones culturales fue la narración oral. La investigadora Mirta Fernández, en su obra “Oralidad y africanía en Cuba”¹, al referirse a la

¹ Fernández Martínez, Mirta. *Oralidad y africanía en Cuba*. La Habana: Editora Ciencias Sociales, 2005.

conservación de elementos del legado cultural yoruba afirmó que aun hoy la boca es considerada una parte sagrada del cuerpo, siempre que de ella se emitan “palabras verdaderas”. Sentenció que las palabras consideradas verdaderas contienen aché, porque transmiten la sabiduría acumulada desde los tiempos inmemoriales como legado de los ancestros.

La autora de “Oralidad y africanía...” considera que el valor ideológico de la oralidad africana se encuentra en su función legitimadora, es decir, como portadora de un saber, aprendido, memorizado y transmitido. Resaltando en este sentido, su impacto en la cultura cubana como lengua viva y actuante, principalmente entre los seguidores de las religiones de origen africano. Hecho constatado en investigaciones realizadas en la década de 1950 por estudiosos como Lydia Cabrera, William Bascon y Teodoro Díaz Fabelo.

La Fernández resalta que los libros publicados como resultado de las investigaciones² realizadas por los investigadores anteriormente citados, no solo tienen valores literarios, sino que “la poesía está en ellos como la flor de la ciencia”, expresó parafraseando al etnólogo francés Roger Bastides, quien escribiera el prólogo del libro de Lydia Cabrera “Anagó, vocabulario lucumí”.

Lo que queremos destacar con las referencias realizadas de Mirta Fernández son los valores que tiene la comunicación oral como expresión de la memoria colectiva de un determinado grupo social, que en el caso específico de la africana defendió sus propios intereses culturales y trascendió en el tiempo al semantizar y resignificar los sentidos comunicativos con otros símbolos que sirvieron a la comunicación social, trascendiendo los espacios familiares y religiosos para situarse en un plano socio cultural. Destacándose así el papel del mito.

Los mitos de origen son para las tradiciones yorubas los sustentadores de la existencia de los orichas, de los ancestros y de la familia. Para resaltar la importancia de la mitología, el lingüista Félix Ayoh’Odimeré afirma:

² Fernández se refiere a: Cabrera, Lydia. *Anagó, vocabulário lucumí*. (El yoruba que se habla en Cuba). Colección Chicherekú. La Habana: Ediciones C. R., 1957; e FABELO, Teodoro Díaz. *Guiné Gongorí. Lengua ritual de Santeros*. 1956. Inédito.

El hecho es que, dentro de la tradición *yoruba*, la mitología es aquello que la ortodoxia occidental clasificaría como “auténtica historia”,... Como afirma un dictado *yoruba*: “*Bí ômôdé kò mô itàn, á bá àröbá, àröbá baba itàn*”, o sea, aun cuando se desconoce la historia (*itàn*), la mitología (*àröbá*) estará siempre al alcance. En la óptica de la historiografía tradicional, esa *àröbá* representa, en realidad, el verdadero “padre” (*baba*), e decir, o fundamento, de la propia historia. (Omideré, 2006:45)

Una vez destacado el papel de la oralidad en la conservación y transmisión de trazos de la cultura africana, vale reiterar, de modo conclusivo que de ningún modo hubo una reconstrucción de la vida comunitaria africana ni en Cuba ni en Brasil, sino una re-creación o re-significación del concepto familia, a través de la cual, memoria y oralidad, jugaron un papel importante para aglutinar comunidades de intereses y moldearlas a las nuevas condiciones socio económicas que envolvían a negros esclavos y libres y sus descendientes en América, que tuvo en la religión, su forma más acabada de realización en correspondencia al conjunto de tradiciones introducidas en el Nuevo Mundo por los africanos.

De igual forma vale resaltar que las diversas formas asociaciones en que se organizaron durante todo el período colonial los negros y sus descendientes cumplieron diferentes funciones sociales. Uno de los principales significados de ellas fue conservar las tradiciones culturales y religiosas, y formar un discurso de identidad, aun desde la esclavitud, que se visualizó a través de diversas manifestaciones culturales, siendo aun más claras a través de la conformación de las diferentes manifestaciones religiosas que agrupan la religiosidad de ascendencia africana en Cuba y en Brasil.

Bibliografía

ANDERSON, Bendict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática. 1983.

ARCHIVO HISTÓRICO MATANZAS. *Fondo: Religiones africanas*. Legajo, no1, Orden no 9.

ARCHIVO NACIONAL DE CUBA. *Registro de Asociaciones e Sociedades Negras. Período colonial*.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Teorias da etnicidade Poutignat, Philippe; Streiff-Fenart, Jocelyne. (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 1997, pp.187-227.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *Representation: cultural representation and signifying practices*. Londres: Sage/The Open University, 1997.

HILL, Pascoe Grenfell. *Cinqüenta dias a bordo de um Navio Negroiro*. Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 2006.

LE GOFF, Jacques. *Memória*. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, vol.1- Memória-História, 1984, pp. 11-51.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de nação nos candomblés da Bahia*. Revista Afro-Asia, CEAO/UFBA. Salvador, nº. 12, 1976, pp. 65-90.

MATORY LORAND, J. *JEJE. Repensando Nações e Transnacionalismo*. Revista Estudo de Antropologia Social. Rio de Janeiro, vol. 5, abril de 1999, pp. 57-79.

MONTEJO ARRECHEA, Carmen V. *Sociedades Negras en Cuba 1878-1960*. La Habana: Editora Ciencias Sociales, 2004.

MONTEJO ARRECHEA, Carmen Victoria. *Sociedades Negras en Cuba 1878-1960*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 2004.

NISHIDA, Nieko. *As Alforrias e o papel das Etnias na Escravidão Urbana*, Salvador, Brasil, 1808-1888. Revista de Estudos Econômicos. São Paulo, v.23, nº. 2, Maio-Ago, 1983, pp. 227-265.

ORTÍZ, Fernando. *Los cabildos afrocubanos*. Cap.1. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1984.

ROBAINA JARAMILLO, Rafael. *Orisha-Ekue-Nkisi: fundación, oralidad y persistencia en tres religiones de ascendencia africana en Cuba*. Ensayo presentado en el VIII Coloquio Internacional de Antropología. Instituto Cubano de Antropología (ICAN). La Habana, 2006.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.